

Ana y María en el Protoevangelio de Santiago: análisis literario de dos personajes en contraste

Carlos Olivares*

Resumen

Este artículo examina el rol literario que Ana y María tienen en el Protoevangelio de Santiago. El término “literario” envuelve usar las presuposiciones metodológicas del criticismo narrativo. Esto significa omitir un examen de la evolución histórica del documento, para analizarlo como un todo coherente, y en su forma final de composición. La metodología estudia el texto apócrifo en busca de recursos formales y estilísticos, los cuales son usados por el narrador al contar la historia. El artículo además analiza la forma en que el narrador caracteriza a estas dos figuras, estableciendo puntos concordantes y opuestos en la narrativa.

Palabras claves: Protoevangelio de Santiago, Ana, María, Criticismo Narrativo, Caracterización

Ana e Maria no Protoevangelho de Tiago: uma análise literária de dois personagens em contraste

Resumo

Este artigo examina a função literária que Ana e Maria exercem no Protoevangelho de Tiago. O termo “literário” envolve o uso das pressuposições metodológicas do criticismo narrativo. Isto significa omitir um exame da evolução histórica do documento, para analisá-lo como um todo coerente, e em sua forma final de composição. Com essa metodologia estuda-se o texto apócrifo em busca de recursos formais e estilísticos, os quais são usados pelo narrador ao contar a história. Além disso, o artigo analisa a forma em que o narrador caracteriza essas duas personagens estabelecendo pontos concordantes e opostos na narrativa.

Palavras chave: Protoevangelho de Tiago, Ana, Maria, Criticismo narrativo, Caracterização

* Doctor en Teología por la Universidad de Auckland, Nueva Zelandia. Profesor de Nuevo Testamento en la facultad de Teología de UNASP. Email: carlos.olivares@unaspedu.br

Anna and Mary in the Protoevangelium of James: A literary analysis of two characters in contrast

Abstract

This article examines the literary role of Anna and Mary in the Protoevangelium of James. The term “literary” involves the use of methodological presuppositions of narrative criticism. This entails omitting an exam of the historic evolution of the document, in order to analyse it as a coherent whole, and in its final form of composition. The methodology studies the apocryphal text in search of formal and stylistic resources, which the narrator uses to tell the story. The article also analyses the way the narrator characterizes these two figures, establishing related and opposite narrative points.

Keywords: Protoevangelium of James, Anna, Mary, Narrative criticism, Characterization

Introducción

El Protoevangelio de Santiago, un texto apócrifo escrito en torno al siglo segundo AD (FOSTER, 2008, p. 113; CULLMANN, 2003, p. 423), describe los eventos que rodean la vida de dos personajes, Ana y María. La preñez de ambas mujeres ocurre en circunstancias anormales. Ana, una esposa estéril, da a luz a María (*Prot. San.* 5.2). Luego María, una joven virgen, trae al mundo a Jesús (*Prot. San.*19.2).

El estudio del texto, y en particular de estas dos figuras, puede llevarse a cabo desde perspectivas diversas. Por un lado, el documento puede ser analizado desde una óptica histórico-crítica. Una metodología de este tipo busca establecer, por ejemplo, el lugar donde el escrito apócrifo fue compuesto (GONZÁLEZ et al., 1997, p. 74-76), y también los métodos o fuentes que el autor o editor empleó creativamente al producir lo que hoy se conoce como el Protoevangelio (GOODACRE, 2018, p. 57-76; QUARLES, 1998, p. 140-149; COTHENET, 1988, p. 4259-4263; NUTZMAN, 2013, p. 551-578; HORNER, 2004, p. 313-335). Por otro lado, el apócrifo puede apreciarse desde el punto de vista de la crítica literaria (EYKEL, 2016). Esto implica soslayar la evolución histórica del texto, y enfocarse en el documento como un producto literario acabado (POWELL, 1992, p. 341-346).

Este artículo tiene como objetivo examinar el rol que Ana y María tienen en el Protoevangelio de Santiago, valiéndose de las presuposiciones metodológicas que el criticismo literario ofrece. Como metodología, un recurso estratégico de esta clase detenta un campo de acción amplio. De esta manera, es necesario primero centrar el foco literario específico desde el cual se pretende investigar a estos dos personajes femeninos en el Protoevangelio.

El Criticismo Narrativo

Entre las variadas formas de lectura literaria el criticismo narrativo ocupa un lugar destacado. Usado principalmente en el estudio de las historias bíblicas (POWELL, 1990, p. 19), el criticismo narrativo consiste en una metodología sincrónica, y orientada al texto (MERENLAHTI e HAKOLA, 2004, p. 18). Este estudia un documento aceptándolo como una unidad coherente que existe en su forma final de composición (RESSEGUIE, 2005, p. 39). En cuestiones de método, el criticismo narrativo considera que todo relato debe analizarse teniendo en cuenta dos aspectos: historia y discurso (MARGUERAT e BOURQUIN, 1999, p. 20-21). La historia determina los escenarios, eventos y personajes de la narración, y configura como estos elementos en conjunto elaboran un argumento. El discurso, por su parte, presta atención a aquellos recursos estilísticos y formales que están presentes dentro de la historia, observando como estos son usados al contarla (POWELL, 2009, p. 47).

Entre esos patrones narrativos pueden nombrarse repeticiones, intercalaciones, clímax, comparaciones y contrastes, entre otros (POWELL, 1990, p. 32-34). Los elementos comparativos y de oposición narrativa servirán de base en el desarrollo de este trabajo. Ambos envuelven examinar la forma en que los relatos de ficción construyen los eventos que dan vida a la trama de la cual sus distintos personajes son parte. Los datos resultantes estructurarán acciones paralelas, evidenciando relaciones análogas y contrapuestas en el desarrollo del argumento del relato (BAUER, 1989, p. 14).

Por otro lado, aspectos referentes al modo en que los personajes son descritos en el texto permiten que los vínculos concordantes y opuestos actúen en sintonía con la información resultante. En la crítica narrativa esta técnica recibe el nombre de caracterización, la cual consiste en determinar como la narración retrata a los actores del relato, y como estos evidencian rasgos o acciones que llevarán al interprete a determinar el rol que estos cumplen en la historia que está siendo contada (BROWN, 2002, p. 49-54).

Establecer como la historia es contada envuelve asumir un proceso de comunicación entre el autor y el lector. Para el criticismo narrativo, sin embargo, ni el autor ni el lector son personas reales de carne y hueso. La presencia de ambos debe construirse a partir del texto, y confeccionarse en base a los datos aportados por él (CHATMAN, 1980, p. 147-151). En este sentido, para el criticismo narrativo tanto el autor como el lector son constructos literarios. El primero, denominado “autor implícito,” usa un

narrador para guiar al lector en el desarrollo de la historia (MARGUERAT e BOURQUIN, 1999, p. 10). El segundo, llamado de “lector implícito” o “lector informado,” emerge como un concepto hipotético que encuadra su existencia a partir de los detalles narrativos sugeridos por el narrador (POWELL, 1990, p. 19-21; RESSEGUIE, 2001, p. 23).

En términos del método, el “lector informado” posee una competencia literaria y lingüística, haciendo que él o ella comprenda las minucias semánticas y sintácticas de la lengua en la que el texto estudiado fue compuesto (FISH, 1980, p. 48-49; POWELL, 1993, p. 31-51). Respecto a esto, y considerando que hipotéticamente el Protoevangelio de Santiago fue compuesto en griego (GONZÁLEZ et al., 1997, p. 33-34; SANTOS OTERO, 2005, p. 57), este trabajo presupone que el lector o la lectora del Protoevangelio posee la habilidad de comprender esta lengua, y relacionar aspectos del argumento narrativo. Una consideración de este tipo, no obstante, implica reconocer las variantes textuales que surgieron en la transmisión del apócrifo (COTHENET, 1988, p. 4259), y en escoger una versión crítica que haga evidente tales diferencias. La versión del Protoevangelio de Santiago usada en este artículo es el texto griego de Bart Ehrman y Zlatko Pleše (2011, p. 40-70), el que al mismo tiempo hace evidente las lecturas alternativas que el relato apócrifo exhibe.

No le incumbe a este trabajo, por lo tanto, resolver cuestiones histórico-críticas, y por ende definir el conocimiento que el lector informado posee referente a áreas del saber ajenas al texto en cuestión. El objetivo de este artículo, al contrario, comprende específicamente en precisar el rol narrativo de dos personajes, Ana y María, centrándose en los elementos informativos que posicionan el papel opuesto de estas mujeres, y que emergen directamente del apócrifo.

El rol de Ana y María en contraste

Con la intención de hacer palpable las diferencias narrativas entre los personajes de Ana y María, ambas serán examinadas por separado. Como se verá, el narrador estructura los contrastes existentes entre una y otra, teniendo como foco escenarios, personajes y eventos previos y subsecuentes al nacimiento de la prole esperada.

Ana y Joaquín: María nace

El narrador, quien dice llamarse Santiago (*Prot. San.* 25.1)¹, cuenta la historia de Ana, una mujer estéril y al parecer joven (*Prot. San.* 2.1, 3; 4.3), casada con Joaquín, un hombre rico y devoto (*Prot. San.* 1.1)². Un día en que Ana se lamentaba de su situación infértil, un ángel se le aparece, y le anuncia que concebirá (*Prot. San.* 4.1). El ángel no especifica si ella dará a luz un varón o una niña. El simplemente dice que ella concebirá y engendrará (*syllēpsei kai gennēseis*). Lo anterior es confirmado por Ana, quien afirma que, aunque ella de a luz a una niña o un varón (*ean gennēsō eite arren*), los ofrecerá al servicio de Dios (*Prot. San.* 4.1). El narrador informa que Joaquín recibe un mensaje angélico equivalente, en donde un ángel le anuncia la gravidez de Ana (*Prot. San.* 4.2). El lector nota, empero, que Joaquín no está junto a Ana, sino en el desierto, lugar al que se ha retirado a orar (*Prot. San.* 1.4)³.

El hecho de que la preñez de Ana suceda aparentemente en ausencia de su esposo (cf. *Prot. San.* 4.4), hace presumir al lector que su gravidez consiste en un acto sobrenatural. El evento, tal y como está estructurado en ciertas escenas, parece afirmar que Ana ha concebido virginalmente (GONZÁLEZ et al., 1997, p. 65-68). Para el lector existen dos instancias narrativas que apuntan en esa dirección; ambas basadas en detalles léxico-verbales. Primero, el narrador informa que el ángel ordena a Joaquín, quien no ha visto a Ana en cuarenta días (*Prot. San.* 1.4), que regrese a su casa porque Ana “ha concebido” (en *gastri eilēphen*) (*Prot. San.* 4.2). Segundo, el lector percibe que un hecho similar ocurre cuando Ana y Joaquín se encuentran, y ella declara “estar encinta” (en *gastri eilēpha*) (*Prot. San.* 4.4). Debido a que en ambas ocasiones el verbo usado (*lambanō*) consiste en un perfecto activo, el lector

¹ El texto griego lo llama de Iakōbos (*Prot. San.* 25.1). Las versiones en español concuerdan, en general, en traducir el nombre como “Santiago” (GONZÁLEZ et al., 1997, p. 134; SANTOS OTERO, 2005, p. 73). Se debe reconocer que el nombre Jacobo existe en español, y tal nomenclatura parece la indicada (GONZÁLEZ-BLANCO, 2015, p. 28). Sin embargo, he seguido la tradición que hoy que prefiere llamarlo de Santiago.

² La edad de ambos no es revelada, y parece que esta no tiene relación con el impedimento de que Ana y José se conviertan en padres. El contratiempo, como es declarado explícitamente por el narrador, tiene que ver con la esterilidad de la primera (*Prot. San.* 2.1, 3; 4.3).

³ Al avanzar el relato, sin embargo, el narrador deja entrever que el lugar en donde se había recluido Joaquín debe tener pastizales, toda vez que al volver “del desierto,” él está acompañado de sus rebaños (*Prot. San.* 4.4; cf. 4.2). Probablemente el autor implícito tenga en mente una montaña, pues el retorno de Joaquín desde el desierto es descrito como “descenso” (*katabainō*) (*Prot. San.* 4.2-3) (GONZÁLEZ et al., 1997, p. 93).

informado interpretaría que tal acción verbal revela que al momento de la anunciación Ana ha quedado embarazada (FOSTER, 2008, p. 115)⁴. Para el lector, con todo, no existen referencias previas o subsiguientes en los que se afirme la virginidad de Ana. Esto puede ser un indicativo de que, para el narrador, el embarazo de Ana consiste en un acto sobrenatural que permite que una mujer infértil, y no necesariamente virgen, se convierta en madre (AMANN, 1910, p. 17-21; CLOSS, 2016, p. 34).

El alumbramiento acontece siete meses después (*Prot. San.* 5.2)⁵. A llegar a esta escena, el narrador introduce un personaje nuevo, una partera. El autor implícito omite el nombre de la matrona, y el lector reconoce que su función dentro de la escena radica en ayudar a Ana en el parto, e identificar la sexualidad de la recién nacida. Esto, porque al dar a luz, Ana le pregunta el género de la criatura. La partera responde que es una niña, provocando la alegría de Ana (*Prot. San.* 5.2). Al cumplirse la purificación de Ana, algo que el narrador del apócrifo señala fue resuelto en cumplimiento de la ley, la niña es amamantada (*Prot. San.* 5.2). El nombre de la infanta es María, a quien Ana, como había prometido, consagra al servicio del templo (*Prot. San.* 6.1-3).

El narrador posiciona a la matrona como el único personaje presente en el nacimiento de María. Ella, aunque anónima, tiene la oportunidad de ver por primera vez a María, y por tanto es quien anuncia su introducción en la historia. En la visión del lector, ella es la única voz humana, exceptuando el mensaje del ángel, cuyas palabras llevan a Ana a expresar júbilo (*Prot. San.* 5.2).

En concreto, tres figuras literarias irrumpen en escena antes que la partera entre en acción. Para el lector implícito, cada una de ellas anticipa literariamente el momento del parto, y la subsiguiente lacónica conversación entre Ana y la partera.

El personaje que en la narrativa interactúa primero con Ana es Jutine⁶, su criada (*Prot. San.* 2.2). El lector informado interpreta negativamente el

⁴ Existen variantes textuales, sin embargo, que establecen que la gestación de Ana ocurre en el futuro (en gastri lēpsetai/en gastri lēpsomai) (EHRMAN e PLEŠE, 2011, p. 44; TISCHENDORF, 1853, p. 9-10; PEETERS, 1924, p. 10). Esto envuelve que la gravidez acontece una vez que ella se reúne otra vez con su esposo (AMANN, 1910, p. 17-21; CLOSS, 2016, p. 34).

⁵ Variantes textuales de la escena apuntan a un período mayor de ocho o nueve meses (EHRMAN e PLEŠE, 2011, p. 44; TISCHENDORF, 1853, p. 10-11; AMANN, 1910, p. 198; ELLIOTT, 1993, p. 59).

⁶ Testigos textuales ofrecen las siguientes variantes: Judit (Ioudith), Jut (Iouth), Juti (Iouthi), Jutén (Iouthēn), Jutine (Iouthine) (TISCHENDORF, 1853, p. 4; AMANN, 1910, p. 186). Mi elección está basada en el texto griego de Ehrman e Pleše (2011, p. 40). Cf. BAUER et al. (2000, p. 479).

intercambio verbal que ocurre entre ellas (*Prot. San.* 2.1-4), lo cual queda en evidencia al notar que el diálogo lleva a Ana a entristecerse en extremo (*elypēthē Anna sphodra*) (*Prot. San.* 2.4)⁷. El segundo actor que conversa con Ana es el ángel que le anuncia que será madre. Al oír el mensaje del ángel, Ana promete consagrar el niño o niña al servicio de Dios (*Prot. San.* 4.1). El lector comprende que la reacción emocional completa de Ana, no obstante, ocurre un par de escenas después, luego que los personajes que inmediatamente vienen en el relato toman parte. Estos últimos personajes, los que comprenden el último grupo que interactúa con Ana antes que la partera aparezca, son dos ángeles; quienes informan a Ana que su marido vuelve a casa (*Prot. San.* 4.2). Estas dos noticias, la anunciación y el regreso de Joaquín, hacen que Ana esté feliz. Lo anterior queda claro al observar que Ana abraza a su esposo por el cuello, declarándole que Dios le ha bendecido con su retorno, permitiéndole además dar a luz (*Prot. San.* 4.4).

En opinión del lector, la partera tiene un rol positivo en la historia. Es el único personaje humano en el apócrifo que intercambia palabras provechosas con Ana antes que María aparezca en la narrativa. El papel que la matrona juega en el apócrifo parece mínimo. Esta caracterización menor, no obstante, resplandece momentáneamente al introducir a María en el relato (*Prot. San.* 5.2)⁸. Una infanta que desde ahora en adelante asumirá el protagonismo central de la narración.

María y José: Jesús nace

Una vez que María crece, los sacerdotes del templo se la entregan José, un anciano viudo y con hijos (*Prot. San.* 8.3; 9.1-2; 17.1), cuya misión consiste en custodiarla (*Prot. San.* 9.1, 3; 13.1; 14.2). Esto acontece aparentemente en el momento en que María cumple quince años de edad (cf. *Prot. San.*

⁷ El narrador indica que Ana luce deprimida (cf. *Prot. San.* 2.4; 3.1.3), pensando que su esposo, quien no le informó que había salido a orar al desierto por cuarenta días (*Prot. San.* 1.4), había muerto (*Prot. San.* 2.1; 4.4). Jutine, en tanto Ana llora por su viudez y esterilidad (*Prot. San.* 2.1), le reprende (*Prot. San.* 2.2). Ana interpreta las palabras de Jutine negativamente y siente que Jutine le ha deseado mal (*Prot. San.* 2.3). Esto lleva a Jutine a expresar retóricamente: “¿para qué te voy a maldecir yo, si ya el Señor te ha herido de esterilidad no dándote fruto en Israel?” (*Prot. San.* 2.3). Traducción al español de SANTOS OTERO (2005, p. 60).

⁸ Una variante textual al nombre de María es “Mariam” (TISCHENDORF, 1853, p. 11) el cual podría evocar conceptos arraigados en la Biblia Hebrea y la LXX (FOSKETT, 2005a, p. 63-74). Sin embargo, tal noción textual carece de un apoyo externo certero (EHRMAN e PLEŠE, 2011, p. 46).

8.2; 12.3)⁹. Según el narrador, José lleva a María a su casa, y le promete que volverá luego de llevar a cabo algunos negocios relacionados con su profesión (*Prot. San.* 9.3). En ausencia de José, un ángel la visita, y le anuncia que concebirá¹⁰. Inicialmente el ángel omite especificar el sexo de la criatura. Este simplemente dice que ella será fecundada (*syllēmpsē*) (*Prot. San.* 11.2). María, quien estaba perpleja por la visita, tampoco indica si dará a luz a una niña o un niño (*Prot. San.* 11.2). Con todo, a diferencia de lo que acontece con Ana, el género del bebe queda claro para el lector al momento en que el ser angélico declara que este es un varón (*Prot. San.* 11.3).

Todo esto acontece en momentos en que José está ausente (*Prot. San.* 9.3). Para el lector, la ausencia de José rememora la lejanía de Joaquín, quien también estaba fuera de casa al momento en que el ángel se le aparece a Ana (*Prot. San.* 1.4; 4.4). El narrador tiene la intención de destacar ambas historias en cuadros equivalentes relacionados al desempeño de ambos (PERLER, 1959, p. 26). El lector nota esto, y reconoce también que el regreso de uno y otro difiere respecto al resultado esperado. Ana abraza a Joaquín, pues finalmente será madre (*Prot. San.* 4.4). En el caso de José, sin embargo, la historia es distinta. José lamenta haber encontrado a María embarazada (*Prot. San.* 13.1-3; 14.1-2). El centro del problema radica en el status que uno y otro ostentan con sus contrapartes femeninas. Joaquín y Ana son matrimonio (*Prot. San.* 1.4). José y María no lo son (*Prot. San.* 9.1).

De acuerdo al lector informado, los detalles que tienen que ver con la ausencia de ambos también ocurre en circunstancias opuestas. Estos revelan orígenes, contextos geográficos y tiempos cronológicos diferentes. Por un lado, Joaquín permanece en el desierto por un período de cuarenta días, orando por descendencia (*Prot. San.* 1.4). En cambio, José sale a trabajar a un lugar indeterminado, volviendo seis meses después (*Prot. San.* 9.3; 13.1).

Otra diferencia presentada por el narrador estriba en que la concepción de Jesús ocurre explícitamente por medio de una obra divina, sin mediación humana (*Prot. San.* 19.1). Para el lector implícito, la concepción virginal de María constituye un tema trascendente en el Protoevangelio. El narrador tiene

⁹ No es fácil determinar la edad de María al casarse, tal y como la presenta el Protoevangelio. Pareciera que ella cumplió su servicio en el templo por doce años (*Prot. San.* 8.2), y se embaraza a los dieciséis años de edad (*Prot. San.* 12.3). Esto implicaría que su matrimonio ocurrió cuando ella tenía quince años (GONZÁLEZ et al., 1997, p. 106; AMANN, 1910, p. 229).

¹⁰ El nombre del ángel resulta ser Gabriel, el que es informado a medida que la narrativa avanza (*Prot. San.* 12.2).

la preocupación de hacerla evidente, construyéndola en base a conceptos ambivalentes de pureza e impureza (FOSKETT, 2005b, p. 67-76; VAN DER HORST, 1994, p. 205-218). El lector concede que el relato de Ana puede también reflejar un sentido análogo. Con todo, el lector admite que, en base a como en el narrador caracteriza a estas dos mujeres, la preñez virginal de Ana carece de datos expresos, y debe reconstruirse en función de detalles gramaticales, e indicativos tácitos (cf. *Prot. San.* 4.2, 4). En el caso de María, empero, el narrador toma un derrotero distinto. Este informa que la gestación de María ocurrió por obra divina (*Prot. San.* 11.3). Hecho que María, quien asevera ser virgen (*Prot. San.* 9.3; 13.1, 3; 15.3), y José, quien declara haber actuado puramente con ella (*Prot. San.* 15.4), corroboran verbalmente. Esta singularidad explica las diferentes designaciones que ocurren dentro del texto, y que posicionan a María sobre Ana. En tanto el ángel se revela a Ana usando un doble vocativo (Ana, Ana) (*Prot. San.* 4.1), a María la llama de “favorecida” (kecharitōmenē) y “bendita” (eulogēmenē) (*Prot. San.* 11.1).

A fin de confirmar la virginidad de María, el autor implícito utiliza una gama de actores que funcionan como testigos (VUONG, 2013, p. 190). Inicialmente, los ángeles cumplen un cometido importante en la certificación virginal de María. Primero comunican del hecho a María (*Prot. San.* 11.1-3), y luego a José, quien inicialmente dudaba (*Prot. San.* 14.1-2). Otros personajes, quienes ahora exhiben una connotación humana, también emergen desde el relato. Isabel, parienta de María¹¹, reconoce que la preñez de esta última tiene un origen divino (*Prot. San.* 12.2). José, por mediación angélica, admite lo mismo (*Prot. San.* 14.2). El sumo sacerdote, aunque no reconoce la concepción virginal (porque según el narrador él no está enterado del asunto), eventualmente consiente de que ambos son inocentes (*Prot. San.* 16.1-3)¹². Como testigos finales, el narrador trae a escena a una partera y a una mujer llamada Salomé (*Prot. San.* 19.2-3).

El narrador informa que José, junto a su familia, viajan a Belén de Judá para ser empadronados (*Prot. San.* 17.1-2).¹³ A medio camino, sin embargo,

¹¹ El nombre “Isabel,” el parentesco, y la escena en general, son tomadas del Evangelio de Lucas (Lc 1.39-45).

¹² El sacerdote llega a esta conclusión al intentar probar que José y María no estaban mintiendo, y no eran los causantes del embarazo. Para esto, ambos beben el agua de la prueba del Señor, la cual no les hace daño. “El agua de la prueba del Señor” (hydōr tēs elegxeōs kyriou) parece ser una probable referencia a prescripciones veterotestamentarias que revelaban el adulterio cometido por una mujer (Nm 5,11-31; cf. Nm 19) (GONZÁLEZ et al., 1997, p. 118-119; AMANN, 1910, p. 240-241).

¹³ El evento hace alusión directa a lo expuesto en el Evangelio de Lucas (Lc 2.1-7).

María sabe que dará a luz (*Prot. San.* 17.3). José entonces deja a María en compañía de sus hijos en una cueva, y sale en busca de una partera hebrea (*Prot. San.* 18.1). Respecto al escenario en el que nacimiento ocurre, para el lector existen detalles opuestos entre María y Jesús. El narrador no indica donde nace María, aunque describe un lecho en el que Ana la acuesta luego de nacer (*Prot. San.* 5.2). Jesús, al contrario, viene al mundo en una cueva, y el narrador parece ubicarlo en los brazos de María (*Prot. San.* 19.2).

Casualmente José encuentra una partera, y dialogan respecto al origen divino del embarazo de María¹⁴. La comadrona va con José, y el lector de la historia nota que una nube cubre la cueva¹⁵. El evento sobrenatural lleva a que la partera agradezca porque sus ojos están viendo una señal milagrosa, lo que para ella significa que ha nacido la salvación para Israel (*Prot. San.* 19.2)

Al retirarse la nube, el niño aparece en el cuadro escénico. El lector nota que no hay parto natural, ni matrona (GONZÁLEZ et al., 1997, p. 40). Sólo existen testimonios. Esto es confirmado al notar que la comadrona agradece el haber visto un acto prodigioso. Lo anterior pareciera vincularse con el proceder sobrenatural de la nube, y que Jesús haya nacido sin asistencia humana (*Prot. San.* 19.2). En este sentido, la alabanza tiene un origen visual, no palpable; en donde la imagen del alumbramiento de Jesús pareciera evocar un amanecer (AMANN, 1910, p. 252-253). El lector recuerda que en el episodio del nacimiento de María no existen eventos que interrumpan los hechos cotidianos, ni loor por los signos ocurridos. Para el lector informado, esta oposición narrativa resalta que, en contraposición al nacimiento de María (cf. *Prot. San.* 5.2), Jesús nace sin el auxilio de una matrona, y en forma sobrenatural. En otras palabras, el elemento humano desaparece tanto en la gestación como en el alumbramiento de Jesús.

A diferencia de Ana, quien amamanta a María sólo después de realizar el rito de la purificación (*Prot. San.* 5.2; cf. 6.3), María nutre a Jesús inmediatamente después de que este nace (*Prot. San.* 19.2)¹⁶. En ambos casos, las señales y la alimentación del bebe, subrayan detalles particulares que el

¹⁴ En términos textuales, el texto ofrece dos versiones: una larga y otra breve. En ambas, sin embargo, la concepción divina es registrada (19.1) (EHRMAN e PLEŠE, 2011, p. 61; TISCHENDORF, 1853, p. 34-35). Cf. GONZÁLEZ et al. (1997, p. 123-124).

¹⁵ Existe una diferencia textual sobre si la nube es oscura (skoteinē) o luminosa (phōteinē). Ver Ehrman e Pleše (2011, p. 62).

¹⁶ Según el Evangelio de Lucas, no obstante, María lleva a cabo el rito de la purificación (Lc 2.21-24), el cual, según el narrador de texto canónico, ocurre después que Jesús es circuncidado (Lc 2. 22; cf. Lv 12.6-8).

narrador estructura como puntos opuestos al contar la historia. Al contrastar la lactancia inmediata de Jesús, la cual soslaya el acto de purificación, el autor implícito destaca que, a diferencia de María, Jesús no torna impura su madre al nacer (VUONG, 2013, p. 187). Esto expresaría que para el narrador Jesús es diferente a María, y que las cualidades particulares que ella ostenta provienen de él.

El lector nota que cuando la comadrona sale de la cueva, una mujer llamada Salomé hace su aparición en el texto apócrifo (*Prot. San.* 19.3). La partera, quien el narrador mantiene en el anonimato, conversa con Salomé informándole el prodigio del cual ella ha sido testigo. La matrona le señala que una virgen ha dado a luz (*parthenos egennēsen*), añadiendo inmediatamente que un acto de esta clase está fuera de los cánones que la naturaleza permite (*Prot. San.* 9.3). Salomé, sin embargo, no cree. Salomé afirma que ella creará únicamente cuando meta su dedo y examine “su naturaleza” (*balō ton daktylon mou kai ereunēsō tēn physin autēs*) (*Prot. San.* 19.3)¹⁷. El término griego para naturaleza (*physis*) era usado también para designar los órganos sexuales femeninos (BAUER et al., 2000, p. 1070; LIDDELL e SCOTT, 1996, p. 1965), por lo que para el lector la intención de esta mujer consiste en cerciorarse palpablemente y en persona de aquello que es señalado por la partera.

En la visión del lector, los eventos reseñados en el párrafo anterior ocurren fuera de la cueva. La escena siguiente, no obstante, sucede dentro de la gruta, con la matrona como testigo del desenlace dramático de la historia de Salomé (*Prot. San.* 20.1)¹⁸. Esto, porque al examinar la “naturaleza” de María, Salomé grita y señala que su mano se le desprende por el fuego. La razón del incidente tiene como base el que Salomé haya tentado a Dios. Al orar, empero, recibe la visita de un ángel, quien le ordena acercar la mano al recién nacido. Salomé acata las palabras del ángel, y su mano es restaurada (20.2-3). En opinión del lector, Salomé ha confirmado la virginidad de María,

¹⁷ Esta escena imita directamente el accionar de Tomas en el Evangelio de Juan (Jn 20,24-25). Nótese que la primera parte de la frase central ocurre verbatim. *Prot. San.* 19.3: “... balō ton daktylon mou...”; Jn 20,25: “...balō ton daktylon mou...”.

¹⁸ Esta escena presenta algunas variantes textuales importantes. Probablemente estas surgieron debido al interés de los copistas de hacer que la escena tuviera un mayor dramatismo. En esencia, no obstante, estas variantes concuerdan en que (1) Salomé examina a María; (2) Salomé recibe un castigo en su mano; (3) para ser curada Salomé debe acercar su mano al niño Jesús; (4) Salomé es curada (EHRMAN e PLEŠE, 2011, p. 62; GONZÁLEZ et al., 1997, p. 126-128).

y al mismo tiempo ha determinado que aun después del parto esta continúa intacta. Al mismo tiempo, el narrador ha dejado en claro que la fuente de sanidad es Jesús, no María.

El narrador omite designar la profesión de Salomé¹⁹. El cuadro escénico en el cual ella repentinamente aparece, hace suponer que la partera y Salomé eran conocidas, pero no necesariamente colegas de trabajo. No obstante, para el lector un detalle narrativo emerge desde el texto, el que conectaría a Salomé con alguna ocupación vinculada al área de la salud. Salomé afirma llevar a cabo “terapias” en favor de los pobres (*Prot. San.* 20.2). En la visión del lector, la palabra griega “terapias” envuelve individuos que se ocupan en tratar a enfermos a través de recursos médicos (BAUER et al., 2000, p. 452-453; LIDDELL e SCOTT, 1996, p. 792). Ahora bien, determinar el tipo de ocupación médica imaginado por el autor implícito, sea este el de una matrona, una enfermera, o un médico, sobrepasa la información que el lector posee y que le es posible inferir desde la narración. El hecho de que ella sea capaz de determinar la virginidad de María presumiría que Salomé tiene un conocimiento médico general, lo cual para el lector no necesariamente implica que ella se dedique a la labor de matrona²⁰. En vista de esto, y desde una perspectiva puramente literaria, el lector reconoce que la identidad y función profesional precisos de Salomé son aspectos complejos dentro del relato, y establecer su competencia social excede los parámetros provistos por el narrador (EYKEL, 2016, p. 140-141).

Salomé, en consecuencia, parece ser una mujer con cierto conocimiento médico, y que el narrador usa como un personaje opuesto al de la partera en términos de credulidad. En tanto la comadrona cree sin haber tocado a María, Salomé sólo lo hace al cerciorarse de que la virginidad de María continúa intacta. La incredulidad recibe un castigo, el que es curado sólo bajo una dirección sobrenatural, y en el que un infante Jesús interviene. En general,

¹⁹ Existe una variante textual que indica que Salomé también es una partera (EHRMAN e PLEŠE, 2011, p. 62). Pero la ubicación de la variante parece estar dislocada en relación al flujo narrativo de la escena. Probablemente, la inserción podría interpretarse como un añadido editorial posterior al texto primitivo. Por un lado, la lectura alternativa pudo surgir al intentar identificar la profesión no mencionada de Salomé. Por otro lado, es posible que la variante procure establecer que la matrona y Salomé consisten en la misma persona (ZERVOS, 2005, p. 83; BAUCKHAM, 1990, p. 41). No obstante, no existen variantes textuales en las que se retraten a las dos mujeres, esto es la partera y Salomé, como un personaje fusionado.

²⁰ Para una opinión contraria ver AMANN (1910, p. 255) y CLOSS (2016, p. 153-154).

el testimonio de la partera aparece validado únicamente por causa de la duda de Salomé, quien con su actuar escéptico expone positivamente la credulidad de la primera. La función narrativa de Salomé, entonces, no sólo consiste en ratificar con sus manos el estado virginal de María, sino además de hacer brillar el papel de la partera, quien cree sin haber palpado. En consecuencia, ambas cumplen el rol de testigos. Aunque para el lector es la actitud de la partera, no de Salomé, a quien el narrador tácitamente alaba.

Al comparar a Ana y María, el lector finalmente nota que la caracterización que el narrador realiza de una y otra al momento en que ellas dan a luz envuelve verbosidad y silencio. En tanto Ana y la partera brevemente dialogan respecto al sexo de la criatura que ha nacido, María no habla, y es José quien platica con la matrona. Al introducir a Salomé, el narrador procede del mismo modo, enfatizando la locuacidad de aquellos que rodean a María. Haciendo memoria de cuadros narrativos previos, el lector nota un contraste en el comportamiento de María. En algunas escenas María revela acciones silentes (*Prot. San.* 7.1-3; 8.2-3; 10.2). En otras, en cambio, estas son verbales (*Prot. San.* 11.2-3; 12.2; 13.3; 15.3; 17.3). Para el lector, y en vista de estas dos actuaciones opuestas, María permanece en silencio en ocasión del parto porque el narrador ha estructurado la escena en torno a ella, y alrededor del bebé que ha nacido. Los personajes, que en este punto parecen accesorios, hablan sobre ella, y Jesús. Para el lector, María no necesita hablar, otros lo hacen por ella.

Consideraciones finales

Diversos elementos paralelos surgen al examinar literariamente los personajes de Ana y María en el Protoevangelio de Santiago. Inicialmente, estos conforman descripciones concordantes. Luego, tales aproximaciones asumen características opuestas.

Los componentes literarios afines asoman en términos de género, pues ambas son mujeres; y en la asistencia en el parto, ya que ambas son asistidas por matronas cuyos nombres son omitidos. En el ámbito sobrenatural, las dos reciben la visita de ángeles, y en ambos casos estos les anuncian el nacimiento de un bebe. Además, en una y otra el acto de la concepción ocurre milagrosamente, y en momentos en que los dos varones vinculados de algún modo u otro con ellas están ausentes. Estos dos hombres, por su parte, también reciben visitas angélicas.

Desde una perspectiva narrativa, todos estos elementos concordantes estructuran a su vez una base comparativa que revela puntos en oposición.

Ambos personajes pertenecen a generaciones distintas. Ana es anciana, y María es joven. Estas difieren además respecto al status marital que las une a un hombre. Ana está casada con Joaquín. En tanto José es el custodio de María. El contraste narrativo ocurre también al observar la ausencia de Joaquín y José en las escenas de la anunciación. La oposición entre uno y otro aflora al examinar el escenario, los motivos y las diferencias cronológicas existentes. Joaquín va al desierto a orar por cuarenta días. José, por su parte, sale a trabajar a un lugar desconocido por un período de seis meses.

Igualmente, existe un contenido dispar entre la promesa que Ana y María reciben en la anunciación. Mientras Ana desconoce el género del bebe, María sabe que es un varón. Un paralelo análogo acontece al evaluar las respuestas emocionales entre Ana y Joaquín, y luego entre María y José. Por un lado, Ana abraza a su esposo. Por el otro, José reacciona espantado al saber que María está embarazada. Estos comportamientos contradictorios tienen como fundamento una problemática narrativa distinta, y que sitúa a ambos personajes en polos reproductivos antagónicos: Ana es estéril, y casada; María es virgen, y técnicamente soltera.

En las escenas del parto la matrona actúa como una asistente, como en el caso de Ana; o de un testigo, como en el caso de María, en donde las parteras no intervienen en el alumbramiento. En el nivel comunicacional, y en las actividades postparto también existen diferencias. Por un lado, Ana conversa con la partera, y ubica a María en la cuna. Al contrario, María permanece en silencio, y posiciona a Jesús entre sus brazos. Otras relaciones antagónicas acontecen en el ámbito de la contaminación ritual, y el amamantamiento de los recién nacidos. Esto porque entretanto Ana amamanta a María después de llevar a cabo el rito de la purificación; María lo hace inmediatamente, y no lleva a cabo ceremonia alguna.

La aparición de un tercer personaje, Salomé, hace que la historia de Ana y María tome un rumbo opuesto. No existe un paralelo semejante en la historia de Ana, y la actuación de Salomé ofrece aspectos dramáticos en que la incredulidad y credulidad de los personajes son reveladas. Lo anterior se hace extensivo al ámbito del castigo y sanidad consecuente de Salomé, exhibiendo claramente las diferencias que existen entre las escenas de Ana y María.

En base a la metodología propuesta, tales disparidades en la caracterización de los personajes estudiados revelan que el texto procura presentar la actuación y el papel de María en términos superiores al de Ana. El autor implícito configura el personaje de Ana como una mujer especial,

quien, aun siendo estéril, da a luz a María. Sin embargo, aunque especial, esta necesita de purificación, revelando en ella rasgos sutiles de imperfección. María, por el contrario, ostenta cualidades únicas. La virginidad, la que ocurre en la concepción y es mantenida después del parto, y el hecho de ser la madre del Hijo de Dios, hacen evidentes los aspectos singulares del personaje.

Empero, el relato también ofrece trazos descriptivos que procuran establecer el origen, y el porqué de la peculiaridad de María. Narrativamente, la impureza de Ana acontece en ocasión del nacimiento de María, dejando entrever una característica truncada en esta última. Asimismo, las circunstancias en la que María nace, y los pormenores que rodean su embarazo, ocurren por acción divina, descartando una superioridad inherente. Esto sugiere que lo que hace excepcional a María en el Protoevangelio acaece cuando Dios y Jesús entran en escena. El primero, Dios, permite que María de a luz, y que ella conciba sobrenaturalmente. El segundo, Jesús, la torna pura, y la hace parte del centro de una historia reservada para él. Al punto de castigar la incredulidad de aquellos y aquellas que no creen que una virgen sea madre.

Referencias

- AMANN, E. **Le Protévangile de Jacques et ses remaniements Latins; Introduction, textes, traduction et commentaire.** Paris: Letouzey et Ané, 1910.
- BAUCKHAM, R. **Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church.** Edinburgh: T & T Clark, 1990.
- BAUER, D. R. **The Structure of Matthew's Gospel: A Study in Literary Design.** Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.
- BAUER, W. et al. **A Greek-English of the New Testament and Other Early Christian Literature.** Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- BROWN, J. K. **The Disciples in Narrative Perspective: The Portrayal and Function of the Matthean Disciples.** Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.
- CHATMAN, S. B. **Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film.** New York: Cornell University Press, 1980.
- CLOSS, M. P. **The Book of Mary: A Commentary on the Protevangelium of James.** Victoria, BC: FriesenPress, 2016.
- COTHENET, E. Le Protévangile de Jacques: origine, genre et signification d'un premier midrash chrétien sur la Nativité de Marie. **Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Band 2**, v. 25, n. 6, p. 4252-4269, 1988.

- CULLMANN, O. *Infancy Gospels*. In: Schneemelcher, W. (ed.), **New Testament Apocrypha. Volume I: Gospels and Related Writings**. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 2003. p. 414-469.
- EHRMAN, B. D.; PLEŠE, Z. **The Apocryphal Gospels: Texts and Translations**. New York: Oxford University Press, 2011.
- ELLIOTT, J. K. **The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation**. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- EYKEL, E. M. V. **“But Their Faces Were All Looking Up”: Author and Reader in the Protevangelium of James**. New York: Bloomsbury/ T. & T. Clark, 2016.
- FISH, S. E. **Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretive Communities**. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- FOSKETT, M. F. *Miriam/Mariam/Maria: Literary Genealogy and the Genesis of Mary in the Protevangelium of James*. In: Good, D. (ed.), **Mariam, the Magdalen, and the Mother**. Bloomington: Indiana University Press, 2005a. p. 63-74.
- FOSKETT, M. F. *Virginity as Purity in the Protevangelium of James*. In: Levine, A. J. (ed.), **A Feminist Companion to Mariology**. London: T. & T. Clark, 2005b. p. 67-76.
- FOSTER, P. *The Protevangelium of James*. In: Foster, P. (ed.), **The Non-Canonical Gospels**. London: Bloomsbury/T. & T. Clark, 2008. p. 110-125.
- GONZÁLEZ, J.; ISART, C.; GONZÁLEZ, P. **El Protoevangelio de Santiago**. Madrid: Ciudad Nueva, 1997.
- GONZÁLEZ-BLANCO, E. **Evangelios Apócrifos**. Valladolid: Maxtor, 2015.
- GOODACRE, M. *The Protevangelium of James and the Creative Rewriting of Matthew and Luke*. In: Watson, F.; Parkhouse, S. (eds.), **Connecting Gospels: Beyond the Canonical/non-Canonical Divide**. Oxford: Oxford University Press, 2018. p. 57-76.
- HORNER, T. J. *Jewish Aspects of the Protoevangelium of James*. **Journal of Early Christian Studies**, v. 12, n. 3, p. 313-335, 2004.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: The Clarendon Press, 1996.
- MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. **How to Read Bible Stories: An Introduction to Narrative Criticism**. London: SCM Press, 1999.
- MERENLAHTI, P.; HAKOLA, R. *Reconceiving Narrative Criticism*. In: Rhoads, D.; Syreeni, K. (eds.), **Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2004. p. 13-48.
- NUTZMAN, M. *Mary in the Protevangelium of James: A Jewish Woman in the Temple*. **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, v. 53, n. 3, p. 551-578, 2013.
- PEETERS, P. **Évangiles apocryphes I: Protévangile de Jacques, Pseudo-Matthieu, Évangile de Thomas**. Paris: Auguste Picard, 1924.
- PERLER, O. *Das Protoevangelium des Jakobus nach dem Papyrus Bodmer V*. **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie**, v. 6, n. p. 23-35, 1959.

POWELL, M. A. *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1990.

POWELL, M. A. Toward a Narrative-Critical Understanding of Matthew. **Interpretation**, v. 46, n. 4, p. 341-346, 1992.

POWELL, M. A. Expected and Unexpected Readings of Matthew: What the Reader Knows. **Asbury Theological Journal**, v. 48, n. 2, p. 31-51, 1993.

POWELL, M. A. Literary Approaches and the Gospel of Matthew. In: Powell, M. A. (ed.), **Methods for Matthew**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 44-82.

QUARLES, C. L. The Protevangelium of James as an Alleged Parallel to Creative Historiography in the Synoptic Birth Narratives. **Bulletin for Biblical Research**, v. 8, 139-149, 1998.

RESSEGUIE, J. L. **The Strange Gospel: Narrative Design and Point of View in John**. Leiden: Brill, 2001.

RESSEGUIE, J. L. **Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction**. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

SANTOS OTERO, A. D. **Los Evangelios Apócrifos**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

TISCHENDORF, C. V. **Evangelia apocrypha**. Lipsiae: Avenarjuss et Mendelssohn, 1853.

VAN DER HORST, P. W. Sex, Birth, Purity and Asceticism in the Protevangelium Jacobi. **Neotestamentica**, v. 28, n. 3, p. 205-218, 1994.

VUONG, L. C. **Gender and Purity in the Protevangelium of James**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

ZERVOS, G. T. Christmas With Salome. In: Levine, A. J. (ed.), **A Feminist Companion to Mariology**. London: T. & T Clark, 2005. p. 77-98.

Submetido em: 10-12-2018

Aceito em: 20-8-2019